

Metodologi Studi Islam Kontekstual dalam Menafsirkan Ayat-ayat Al-Qur'an tentang Kesetaraan Gender

Nina Nurmila

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

nina.nurmila@uinsgd.ac.id

Abstract: *There have been many approaches in interpreting the Qur'an formulated by classical exegetes such as linguistic, logical, historical/traditional and mystical approaches. There are also four methods in interpreting the Qur'an: tahlīlī (sequential), ijāmī (global), muqarīn (comparative), and mawḍū'ī (thematic). This paper will explain postmodern ulama's approaches, which are contextual, in interpreting the Qur'an: Fazlur Raḥmān's double movement, Masdar F Mas'udi's fundamental and instrumental verses; Shahrūr's hudud, Nasaruddin Umar's gender concept, and categorizations of verses into socio-theologist and theologian by Ashgar Ali Engineer, descriptive and prescriptive by Naṣr Ḥāmid Abū Zayd and informative and normative by Kiai Husein Muhammad. Within the existing approaches, this contextual approach is the addition to the existing four approaches. Within the existing methods in interpreting the Qur'an, these contextual postmodern approaches can be categorized into thematic method but with slightly different steps depending on the approach that one scholar adopted. These contextual approaches will be elaborated by applying them to interpret the Qur'anic verses on gender issues such as polygamy, inheritance and leadership in the family. The results of this interpretation can be used to challenge the existing male biased interpretations of the Qur'an which tend to subordinate women.*

Keywords: *Qur'anic interpretation, gender, polygamy, inheritance, family leadership*

Abstrak: *Terdapat banyak pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an yang telah dilakukan oleh para mufasir klasik seperti pendekatan linguistik, nalar-logika, riwayat dan tasawuf. Juga, ada empat metode yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an: tahlīlī (secara berurutan), ijāmī (secara garis besar), muqarīn (secara perbandingan), dan mawḍū'ī (secara tematik). Artikel ini akan menjelaskan pendekatan para ulama postmodern, yang kontekstual, dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu: double movement oleh Fazlūr Raḥmān, pembagian ayat menjadi fundamental dan instrumental oleh Masdar F Mas'udi; teori hudud oleh Shahrūr, penemuan konsep gender dalam Al-Qur'an oleh Nasaruddin Umar, dan kategorisasi ayat-ayat menjadi sosio-teologis dan teologis oleh Ashgar Ali Engineer, deskriptif dan preskriptif oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd serta informatif dan normatif oleh Kiai Husein Muhammad. Dalam pendekatan-pendekatan klasik yang sudah ada, pendekatan kontekstual ini merupakan tambahan bagi keempat pendekatan yang ada. Dalam metode-metode yang sudah ada, pendekatan kontekstual ini dapat dikategorikan pada metode tematik, namun dengan langkah-langkah yang sedikit berbeda tergantung pendekatan yang digunakan para ulama ini. Pendekatan-pendekatan ini akan dijelaskan dengan menggunakannya untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an mengenai isu-isu gender seperti poligami, waris dan kepemimpinan dalam keluarga. Hasil penafsiran ini dapat digunakan untuk mengkritik dan mengimbangi penafsiran-penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang bias laki-laki dan cenderung merendahkan perempuan.*

Kata Kunci: *penafsiran Al-Qur'an, gender, poligami, waris, kepemimpinan keluarga*

Pendahuluan

Islam merupakan agama yang darinya diproduksi berbagai ilmu pengetahuan seperti di bidang tafsir, hadis, filsafat, sejarah, fikih dan tasawuf. Bukan hanya itu, metodologi atau cara memahami Islam itu sendiri banyak dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Misal, di bidang fikih, metodologi yang dikembangkan untuk berijtihad di antaranya adalah *qiyas*, *ijma`*, *istishab*, *maslahah mursalah*, *saddudz dhari`ah* dan *ihtihsan*. Dalam bidang tafsir, para ulama menggunakan berbagai pendekatan seperti linguistik, nalar-logika, riwayat dan tasawuf; dan secara metode penulisan di antaranya ada metode *tahlili* (secara berurutan), *ijmali* (secara garis besar), *muqarin* (secara perbandingan), dan *mawdu`i* (secara tematik).¹ Sayangnya yang lebih banyak dibahas dalam perkuliahan di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) terbatas pada metodologi studi Islam klasik. Padahal pada masa postmodern banyak dilahirkan berbagai pendekatan dalam studi Islam. Artikel ini akan mengisi kekosongan studi yang ada, terutama di bidang ilmu fikih dan tafsir, yang pada umumnya menggunakan pendekatan studi Islam klasik. Pendekatan studi Islam klasik dalam menafsirkan ayat, tanpa menggunakan perspektif keadilan gender, menghasilkan studi tafsir yang bias atau tidak adil gender. Salah satu contohnya adalah tafsir yang ditulis Ibn Kathir tentang QS 4: 34 berikut ini:²

يقول تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ} أي: الرجل قيم على المرأة، أي: هو رئيسها وكبيرها، والحاكم عليها ومؤديها إذا اعوجت، {بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى

بَعْضٍ} أي: لأن الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة، ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، وكذلك الملك الأعظم لقوله صلى الله عليه وسلم "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" رواه البخاري من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه، وكذا منصب القضاء، وغير ذلك، {وَبِمَا آفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} أي: من المهور والنفقات والكف التي أوجبها الله عليهم لهن في كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والافضال، فناسب أن يكون قيماً عليها كما قال الله تعالى: {وَالرِّجَالِ عَلَيْهِمْ دَرَجَةٌ}

Dari tafsir di atas, dapat dipahami bahwa Ibn Kathir menganggap kelebihan yang diberikan kepada laki-laki atas perempuan itu bersifat kodrati atau *given*, sehingga kepemimpinan itu mutlak hanya dianggap pantas diduduki laki-laki. Selain itu, terdapat asumsi bahkan generalisasi seolah semua laki-laki terlahir dapat menjadi pendidik perempuan, yang mungkin membengkok. Tafsir di atas mengandung subordinasi (perendahan) dan *stereotype* (pelabelan negatif) terhadap perempuan. Tafsir ini akan terlihat berbeda dengan tafsir yang menggunakan perspektif keadilan gender, yaitu dengan menggunakan pendekatan kontekstual yang ditawarkan oleh Engineer, Abū Zayd, Husein Muhammad dan Nasaruddin Umar yang akan dibahas pada artikel ini, yang menunjukkan bahwa kepemimpinan itu dicapai (*achieved*)

¹ Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Kaca*, Jurusan Ushuluddin STAI Al Fithrah, Vol. 9, No. 1 Februari 2019, 87-104.

² Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=7&tSoraNo=4&tAyahNo=34&tDisplay=yes&Page=3&Size=1&LanguageId=1> (tt), diakses Sabtu 6/2/2021, pk1 18.14 WIB.

atas pemenuhan syarat yang tertulis dalam QS 4: 34, bukan kodrat (*given*).

Telah banyak publikasi yang membahas tentang metodologi kontekstual dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an.³ Yang membedakan artikel ini dengan publikasi sebelumnya adalah artikel ini bukan hanya menjelaskan tentang beberapa metodologi studi Islam kontekstual yang lahir pada masa postmodern, melainkan juga disertai contoh penggunaan metodologi tersebut dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan isu-isu gender seperti poligami, waris, dan kepemimpinan dalam rumah tangga. Hal ini dilakukan untuk mendukung argumen bahwa metodologi studi Islam kontekstual lebih dapat menghasilkan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkeadilan gender.

Penulisan artikel ini menggunakan metodologi feminisme. Metodologi feminisme merupakan perkembangan lebih lanjut dalam metodologi kualitatif. Metodologi kualitatif lahir sebagai kritik terhadap metodologi kuantitatif yang bermuara pada paradigma positivisme. Dalam paradigma positivisme, ilmu pengetahuan itu objektif, bersih dari pengaruh penelitiannya. Namun dalam metodologi kualitatif, yang bermuara pada paradigma post-positivisme, ilmu pengetahuan itu subjektif, dipengaruhi oleh latar belakang dan kepentingan penulisnya, bahkan sejak pemilihan topik yang akan diteliti atau ditulis. Lebih jauh lagi, feminisme berargumen bahwa ilmu pengetahuan

yang ada telah dibangun untuk menciptakan dan melanggengkan superioritas laki-laki.⁴ Oleh karena itu, artikel ini subjektif (dipengaruhi oleh kepentingan dan latar belakang penulisnya sebagai seorang feminis Muslim) dan ideologis, bertujuan untuk mengimbangi produksi ilmu pengetahuan yang ada, yang cenderung patriarkis (memosisikan laki-laki lebih tinggi dari perempuan), untuk menciptakan relasi gender yang adil.

Metodologi Studi Islam Kontekstual

Pada bagian ini, akan dijelaskan tentang metodologi studi Islam yang lahir pada masa postmodern. Yang dimaksud masa postmodern di sini adalah masa di abad 20 dan 21, tepatnya dimulai sejak tahun 1960-an. Semua pencetus pendekatan kontekstual yang akan dibahas pada artikel ini lahir di abad 20 dan ada yang masih hidup di abad 21. Mereka di antaranya adalah Fazlūr Raḥmān (1919-1988), Masdar Farid Mas`udi (l. 1954); Muḥammad Shaḥrūr (1938-2019), Nasaruddin Umar (l. 1959), Ashgar Ali Engineer (1939-2013), Nasr Ḥamid Abū Zayd (1943-2010), dan Husein Muhammad (l.1953). Pendekatan atau metodologi yang akan dijelaskan dalam artikel ini adalah *double movement* oleh Fazlūr Raḥmān, pembagian ayat menjadi fundamental dan instrumental oleh Masdar F Mas`udi; teori *ḥudūd* oleh Shaḥrūr, penemuan konsep gender dalam al-Qur'an oleh Nasaruddin Umar, dan kategorisasi

³ Lihat misalnya: Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an. Toward a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006); Amina Wadud, *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective* (New York, NY: Oxford University Press, 1999). Lihat juga misalnya beberapa publikasi berupa artikel yang membahas masing-masing mufassir yang menggunakan pendekatan kontekstual: Rudy Irawan, "Metode Kontekstual Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Fazlūr Raḥmān", *Al-Dzikra. Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 13 No. 2, 2019; Abdul Muiz Amir dan Ghufroon Hamzah, "Dinamika dan Terapan Metodologi Tafsir Kontekstual", *Al Izzah: Jurnal Hasil-*

Hasil Penelitian, Vol. 14 No. 1, Mei 2019; dan ada pula artikel yang membahas tafsir kontekstual beberapa mufassir kontekstual seperti Fazlūr Raḥmān dan Abdullah Saeed, namun tujuannya berbeda dengan focus artikel ini, yaitu untuk membumikan nilai-nilai Al-Qur'an, misalnya lihat Muhammad Hasbiyallah, "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an", *Al-Dzikra. Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 12 No. 1, Juni 2018.

⁴ Sotirios Sarantakos, *Social Research* (Melbourne: Macmillan Education Australia, 1993), reprinted 1994, 1995.

ayat-ayat menjadi sosio-teologis dan teologis oleh Ashgar Ali Engineer, deskriptif dan preskriptif oleh Nasr Ḥamid Abū Zayd serta informatif dan normatif oleh Husein Muhammad.

1. Double movement oleh Fazlūr Raḥmān

Fazlūr Raḥmān merupakan salah satu ulama yang berasal dari Pakistan, yang lahir tahun 1919. Beliau menamatkan pendidikannya sampai tingkat master pada tahun 1942 di Punjab University, Lahore, dan melanjutkan studi doktoralnya di Oxford University, United Kingdom (UK) tahun 1949.⁵ Ia memulai kariernya sebagai dosen filsafat Persia dan Islam di Universitas Durham di UK pada tahun 1950 dan pada tahun 1958 ia meninggalkan Inggris untuk mengajar di *Institute of Islamic Studies* di McGill University di Montreal, Kanada. Atas permintaan Perdana Menteri Ayyub Khan, Rahman kembali ke Pakistan pada tahun 1961 untuk memimpin Institut Penelitian Islam yang baru. Pembaruan yang dilakukan Rahman dalam pendekatan studi Islamnya ditentang oleh kelompok konservatif dan partai politik penentang Ayyub Khan. Hal ini berpengaruh buruk pada kesehatan dan kepemimpinannya di Institut Penelitian Islam sehingga Rahman mengundurkan diri pada tahun 1968. Beliau lalu melanjutkan karier mengajarnya sebagai profesor tamu di University of California of Los Angeles (UCLA), Amerika Serikat, dan sejak tahun 1969, Rahman pindah dan menjadi dosen pemikiran Islam di University of Chicago, sampai akhir hayatnya pada 26 Juli 1988. Pada 1983, Rahman mendapat penghargaan sebagai UCLA's Giorgio Levi Della Vida Award untuk keilmuan Islam

dan pada 1986 beliau menjadi *Harold H. Swift Distinguished Service Professor of Islamic thought* di University of Chicago. Selama hidupnya, dia sudah mempublikasi 10 buku dan ratusan artikel.⁶

Yang dimaksud dengan pendekatan *double movement* atau dua gerakan adalah melakukan dua gerakan dalam memahami ayat al-Qur'an. Gerakan yang pertama adalah bergerak dari masa kini ke masa lalu, yaitu waktu turunnya ayat Al-Qur'an yang akan dipahami. Tujuan gerakan yang pertama ini adalah untuk mengetahui *spirit/the intended message* atau tujuan yang diinginkan dari diturunkannya ayat. Setelah kembali ke masa lalu, gerakan yang kedua adalah kembali dari masa lalu ke masa sekarang. Tujuan gerakan yang kedua ini adalah untuk mengaplikasikan *spirit/the intended message* atau tujuan yang diinginkan dari diturunkannya ayat pada konteks masa sekarang. Dalam mengaplikasikan maksud ayat pada konteks kekinian bisa saja dengan mengubah hukum masa lalu tersebut agar sesuai dengan konteks kekinian dengan syarat tidak bertentangan dengan prinsip dan nilai umum yang diambil dari masa lalu. Perubahan hukum ini juga ditujukan untuk mengubah situasi kekinian agar sesuai dengan prinsip dan nilai umum yang disampaikan oleh ayat-ayat Al-Qur'an.⁷

Untuk lebih jelasnya tentang pendekatan kontekstual *double movement* ini, berikut akan dijelaskan penggunaannya dalam memahami ayat-ayat tentang poligami. Poligami merupakan salah satu masalah kontroversial di kalangan Muslim. Dengan menggunakan kategorisasi Abdullah Saeed dalam menafsirkan ayat-ayat

⁵ Fazlūr Raḥmān, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2009), second edition with forward by Ebrahim Moosa.

⁶ Rahman, *Major Themes*; Rifai Shodiq Fathoni, "Biografi Fazlūr Raḥmān (1919-1988 M.)", <https://wawasansejarah.com/biografi-fazlur-rahman/>, 2

November 2017, diakses Jum'at 9/10/2020, pkl 06.04 WIB.

⁷ Fazlūr Raḥmān, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5-7.

hukum dalam Al-Qur'an, pemahaman Muslim terhadap isu poligami dapat dikategorikan kepada tiga kelompok: tekstualis, semi-tekstualis dan kontekstualis.⁸ Kelompok tekstualis memahami bahwa hukum poligami itu boleh berdasar petikan QS. al-Nisā' [4]: 3 (tidak dari awal dan tidak sampai akhir):

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَّةً وَرُبْعًا

Kelompok semi-tekstualis memahami bahwa hukum poligami itu boleh dengan syarat adil, jika tidak adil maka harus bermonogami, berdasar pada petikan QS. al-Nisā' [4]: 3 [tidak dari awal dan tidak sampai akhir, namun lebih panjang dari bagian ayat yang dikutip kelompok tekstualis]:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَّةً
وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

Sementara kelompok kontekstualis mengharamkan poligami dengan berdasar pada ayat-ayat QS. al-Nisā' [4]: 2-3 dan 129 dengan menggunakan pendekatan *double movement* yang akan dijelaskan berikut ini.

Seperti yang sudah dijelaskan di atas bahwa *double movement* adalah melakukan dua gerakan. Gerakan pertama adalah bergerak dari masa kini ke masa lalu, saat diturunkannya QS 4: 3 yang dikutip oleh kedua kelompok di atas. Ada dua versi tentang konteks saat diturunkannya ayat. Versi pertama menceritakan bahwa ayat ini turun setelah Muslim kalah dalam perang Uhud, yang menyebabkan gugurnya 70 orang Muslim, meninggalkan anak-anak

mereka menjadi yatim dan istri mereka menjadi janda. Untuk menyelesaikan masalah sosial ini, maka turunlah QS. 4: 3 yang memerintahkan laki-laki Muslim yang mampu untuk menikahi janda para syuhada ini agar para anak yatim memiliki pelindung.⁹ Versi kedua menyatakan bahwa para sahabat yang diberi amanat mengelola harta anak yatim ingin menikahi anak yatim ini karena tertarik akan harta dan kecantikannya, namun enggan memberikan mahar yang layak. Mereka pikir mereka dapat memperlakukan anak yatim sekehendak mereka karena para anak yatim ini tidak memiliki pelindung.¹⁰ Maka turunlah QS. 4: 2-3:

وَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ
بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ
حُوبًا كَثِيرًا ۚ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ
فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَّةً
وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ آذَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۚ

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah dewasa) harta mereka, janganlah kamu menukar yang baik dengan yang buruk, dan janganlah kamu makan harta mereka Bersama hartamu. Sungguh, (tindakan menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar (2). Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat.

⁸ Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 3.

⁹ 'Abdur Rahman I. Doi, *Woman in Shari'ah* (London: Ta-Ha Publisher, 1989), 5; Maulana Wahiduddin Khan, *Woman between Islam and Western Society* (New Delhi: The Islamic Centre, 1995).

¹⁰ Sayyid Abū al-A'lā Mawdūdī, *Towards Understanding the Qur'an Vol. II Surah 4-6* (English

version of Tafhim al-Qur'an, trans. and ed. Zafar Ishaq Ansari) (United Kingdom: The Islamic Foundation, 1989), 6; Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm: Al-shahīr bi-tafsīr al-Manār*, Vol. 4 (ed.) (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1973); Muḥammad Ibn Jarīr Ṭabari, *Jamī' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān* (Egypt: al-Maymaniyah, 1903).

*Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim (3).*¹¹

Setelah mengetahui konteks penyebab turunnya ayat, dapat dipahami bahwa tujuan diturunkannya ayat adalah tentang pentingnya penegakan keadilan bagi si lemah, dalam hal ini anak yatim yang rentan akan ketidakadilan karena tidak adanya pelindung. Amina Wadud termasuk yang memiliki pemahaman ini, dan bahwa ayat ini bukan merupakan perintah untuk berpoligami,¹² yang pada masa tersebut sudah dianggap wajar, tanpa batas jumlah istri dan tanpa keharusan berbuat adil. Adil, sebagai syarat berpoligami, dinyatakan dalam QS. al-Nisā' [4]: 129 sebagai hal yang tidak mungkin dicapai, oleh karena itu kelompok kontekstualis mengharamkan poligami:

وَلَنْ نَسْتَطِيعُوا أَنْ نَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا
لَكُمُ الْمَعْلُوقَةُ ۖ وَإِنْ تَصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَفُورًا رَحِيمًا

Kamu tidak akan pernah dapat berbuat adil di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari

*kecurangan), maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.*¹³

Spirit ayat ini juga adalah revolusi Islam terhadap tradisi poligami jahiliah yang tidak terbatas menjadi maksimal empat dengan syarat adil menuju monogami. Hanya kitab suci al-Qur'an yang secara eksplisit menganjurkan/memerintahkan bermonogami (فَوَاحِشَةً). Spirit atau maksud ayat ini kemudian dibawa melalui gerakan kedua ke masa kini, untuk diaplikasikan pada konteks kekinian. Yaitu dengan menerapkan monogami demi tegaknya keadilan. Muḥammad 'Abdūh (1849-1905) termasuk salah satu ulama kontekstualis yang secara tegas mengharamkan poligami dalam *Tafsir Al-Manaar*:¹⁴ "أن تعدد الزوجات محرماً قطعاً عند الخوف من عدم العدل". Demikian halnya dengan Hasbi Ash-Shiddieqy, salah seorang mufassir Indonesia, yang menyarankan agar hukum di Indonesia melarang poligami demi mencegah mafsadat.¹⁵ Sejalan dengan pendapat tersebut, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, salah seorang ulama progresif dari Mesir, juga memahami bahwa jika adil merupakan syarat untuk berpoligami dinyatakan dalam QS. 4: 129 tidak mungkin untuk dapat dipenuhi, maka poligami itu diharamkan.¹⁶

Sayangnya, penafsiran kelompok kontekstualis yang mengharamkan poligami ini seolah disembunyikan dan bahkan dianggap bertentangan dengan syariat Islam. Padahal tafsir ini hanya berbeda atau bertentangan dengan dua tafsir lainnya yang membolehkan poligami, yang sama-sama merupakan pemahaman manusia. Tafsir yang mengharamkan poligami tidak bertentangan dengan syariat Islam (al-

¹¹ Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, *Al-'Alim Al-Qur'an dan Terjemahnya. Edisi Ilmu Pengetahuan* (Bandung: Mizan, 2011), 78.

¹² Wadud, *Qur'an and Woman*, 83.

¹³ Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, *Al-'Alim*, 100.

¹⁴ Riḍā, *Tafsīr al-Qurān al-Hakīm*, 350.

¹⁵ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nuur*, vol. 1 (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1956, rev. ed. 2000).

¹⁶ Fikri Hamdani, "Nasr Hamid Abu Zayd dan Teori Interpretasinya," *Aqidah-ta: Jurnal Ilmu Aqidah* Vol. 1 No. 1, 2015.

Qur'an), yang menjunjung tinggi nilai keadilan, karena Allah Maha Adil.

2. Pembagian Ayat Fundamental dan Instrumental oleh Masdar Farid Mas'udi

Masdar Farid Mas'udi lahir di Purwokerto tahun 1954. Menjalani pendidikannya di pesantren sebelum kuliah S1 di Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (1972-1980) dan S2 di Fakultas Filsafat Universitas Indonesia (1994-1997). Pernah menjadi Direktur Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M); menjadi Ketua 1 Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) (2004-2010); Rois Syariah PBNU (2010-2014); Wakil Ketua Umum Dewan Masjid Indonesia (2013-2017);¹⁷ dan Rois Syariah PBNU (2015-2020).

Masdar F Mas'udi mendefinisikan ayat *muḥkamāt* sebagai ayat yang mengandung nilai-nilai fundamental seperti tentang keesaan Allah, tentang kesetaraan dan keadilan dan pentingnya menolong orang yang membutuhkan. Ayat-ayat ini bersifat universal dan *qaṭ'ī* sehingga tidak perlu lagi diijtihadi: di setiap masa dan kapan pun Allah adalah Esa, keadilan dan kesetaraan penting diwujudkan dan si miskin harus dibantu. Sementara ayat *mutashābihāt*, menurutnya adalah ayat yang instrumental, yang bersifat implementatif dari ayat yang fundamental. Termasuk dalam kategori ini, yaitu ayat-ayat tentang pembagian waris yang tercantum dalam QS 4: 11-12. Ayat-ayat tentang pembagian waris dikategorikannya sebagai ayat instrumental untuk mencapai tujuan yang fundamental yaitu tegaknya keadilan.¹⁸ Definisi ini berbeda dengan definisi ulama klasik. Ulama klasik

mengklasifikasi ayat menjadi *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* dengan definisi bahwa ayat: (1) *muḥkamāt* sebagai ayat yang jelas/mudah dipahami sehingga bersifat *qaṭ'ī*/pasti; dan (2) *mutashābihāt* sebagai ayat yang maknanya kurang jelas sehingga bersifat *zonniy*/tidak pasti). Dalam kategori ulama klasik, QS 4: 11-12 tentang pembagian waris merupakan ayat *muḥkamāt* karena redaksinya jelas dan mudah dipahami, sementara Masdar F Mas'udi mengategorikan QS 4: 11-12 sebagai ayat *mutashābihāt* yang sifatnya instrumental dalam mencapai keadilan.

Berdasarkan redefinisi ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* menjadi ayat fundamental dan instrumental oleh Masdar F Mas'udi, penulis akan menggunakannya untuk menafsirkan QS 4: 11-12 tentang pembagian waris:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلَا يُؤْتِيهِ لِلْأُنثَىٰ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدُ وَالْأَبُ إِذَا كَانَ لَهَا وَإِخْوَتُهَا مِنْهُ سُدُسٌ ۚ وَإِن كَانَ لَهُ وَالِدٌ وَوَالِدَةٌ فَلَهُمَا السُّدُسُ ۚ وَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْأَخِيَّةِ مِنْهُ السُّدُسُ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ۚ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُم أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا

¹⁷ Pondok Pesantren Mahasiswa Nahdlatul Ulama, "Biografi Masdar Farid, Penulis Buku Teologi Populis," <https://www.ppmnu.info/2018/10/biografi-kyai-masdar-farid-penulis-buku.html>, 2018, diakses Jum'at 9/10/2020, pkl 08.56 WIB.

¹⁸ Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan hak-hak reproduksi Perempuan. Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997).

أَوْ دَيْنٍ وَالْهَنْ الرَّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ
 فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ
 وَصِيَّتِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ
 كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَوَلَةً أَخٍ أَوْ أُخْتٍ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ
 مِمَّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ
 شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِ يُوْصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ
 غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

Allah mensyariatkan kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. Dan jika anak itu semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika anak perempuan itu seorang saja, maka dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan). Dan untuk kedua ibu-bapak, bagian masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak. Jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga. Jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) setelah dipenuhi wasiat yang dibuatnya atau (dan) setelah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sungguh, Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana. Dan bagianmu (suami-suami) adalah seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika mereka (istri-istrimu) itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat

dari harta yang ditinggalkannya setelah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) setelah dibayar hutangnya. Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para istri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan setelah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) setelah dibayar hutang-hutangmu. Jika seseorang meninggal, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu) atau seorang saudara perempuan (seibu), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersama-sama dalam bagian yang sepertiga itu, setelah dipenuhi wasiat yang dibuatnya atau (dan) setelah dibayar hutangnya dengan tidak menyusahkan (kepada ahli waris). Demikianlah ketentuan Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.

Ayat tentang waris pada QS 4: 11 di atas erat kaitannya dengan relasi gender pada masa diturunkannya ayat. Pada masa diturunkannya ayat, idealitasnya adalah anak laki-laki saat besar nanti diharapkan menjadi pencari nafkah keluarga. Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi keadilan memberikan hak yang lebih besar kepada yang memikul tanggung jawab lebih besar. Yaitu anak laki-laki mendapat sekitar dua kali lipat bagian perempuan. Demikian halnya, pada QS 4: 12, suami mendapat waris dua kali lipat dari istri. Ini karena idealitas gendernya adalah suami menafkahi istrinya sehingga dipandang adil jika suami mendapat bagian yang lebih besar dari istri. Pembagian waris laki-laki dua kali lipat dari perempuan itu hanya berlaku dalam posisi sebagai anak atau sebagai suami/istri.

Sementara sebagai orang tua, bagian waris ayah maupun ibu sama-sama mendapat 1/6 jika ada anak, jika tidak ada anak, ayah mendapat sisa (*aṣābah*) dan ibu mendapat 1/3 jika tidak ada saudara. Bagian 1/3 untuk ibu itu bisa saja lebih besar dibanding sisa, tergantung dengan siapa ibu mewarisi harta warisan.

Berdasarkan pembagian ayat menjadi fundamental dan instrumental oleh Masdar F Mas`udi, dapat dipahami bahwa pembagian waris secara literal yang tertulis dalam QS 4: 11-12 dapat berlaku sama jika situasi dan idealitas gender yang terjadi di masa sekarang sama dengan situasi dan idealitas gender pada masa turunnya ayat. Namun di Indonesia sekarang ini, relasi gender dalam keluarga sudah banyak yang berubah. Ada istri yang sama-sama dengan suaminya mencari nafkah dan ada pula yang hanya istri yang mencari nafkah bagi keluarga. Terhadap relasi gender yang berbeda ini, untuk mencapai keadilan, maka pembagian waris, yang sifatnya instrumental ini dapat berubah menjadi suami dan istri mendapat bagian waris yang sama jika keduanya sama-sama mencari nafkah; dan istri dapat menerima dua kali lipat bagian waris suami, jika hanya istri yang mencari nafkah. Dengan demikian, keadilan dapat dicapai, yaitu yang menjalankan tanggung jawab lebih besar mendapat hak lebih besar.

3. Teori Hudud Shaḥrūr

Muḥammad Shaḥrūr lahir di Damaskus, Syria, pada tahun 1938. Pemikir Muslim ini pada awalnya menjalani pendidikan di bidang eksakta. Program diplamanya diselesaikan selama lima tahun di Moskow, Uni Soviet,

pada tahun 1964. Selain itu ia menekuni bidang filsafat, linguistik, studi Al-Qur'an dan keislaman. Pada tahun 1968, Shaḥrūr melanjutkan studi S2 yang diselesaikannya tahun 1969 dan S3nya yang diselesaikannya tahun 1972 di Ireland National University di bidang mekanika pertahanan dan teknik bangunan. Shaḥrūr bekerja sebagai dosen mata kuliah Mekanika Pertahanan dan Geologi di Universitas Damaskus, di mana ia dan beberapa rekannya membuka Biro Konsultasi Teknik. Selain itu, belakangan Shaḥrūr mulai tertarik pada kajian keislaman seperti Al-Qur'an dan hadis dengan menggunakan teori linguistik, filsafat dan sains modern. Ini ditunjukkan dengan setidaknya ada enam buku yang diterbitkannya di bidang studi keislaman yaitu: *al-Kitāb wa al-Qur'ān. Qira'ah Muā'ashirah* (1990); *Al-Dirāsah al-Islāmiyyah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (1994); *Al-Islām wa al-Īmān; Manzūmah al-Qiyāmah* (1996); *Nahwa Ud. ṣūl Jadīdah li al-fikih al-Mar'ah* (1999); *Masyrū' al-Mithāq al-'Amal al-Islāmi* (2000); *al-Sunnah al-Raṣūliyyah wa Al-Sunnah al-Nabawiyyah. Ru'yah Jadīda*.¹⁹ Beliau wafat pada 21 Desember 2019. Pemikirannya tentang teori batas yang digunakan untuk memahami QS 4: 11 tentang pembagian waris di sini tidak diakses langsung melalui bukunya, melainkan diakses melalui tulisan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Fuad Mustafid.²⁰

Muḥammad Shaḥrūr terkenal dengan teori hudud (batas). Yang dimaksud dengan teori batas dalam pembagian waris adalah bahwa bagian waris laki-laki maksimal dua kali lipat bagian waris perempuan, sementara bagian waris perempuan adalah minimal

¹⁹ Azhari Andi, Luqman Hakim dan Mutawakkil Hibatullah, "Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur terhadap Sunnah)", *Jurnal Living Hadis*, Vol. 1. No. 1, Mei 2016, 81-3.

²⁰ Naṣr Abū Zayd, "The nexus of theory and practice", in Mehran Kamrava (ed.), *The New Voices*

of Islam. Rethinking Politics and Modernity, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006); Fuad Mustafid, "Pembaruan Pemikiran Hukum Islam: Studi tentang Teori Hudud Muhammad Syahrur", *Al-Mazahib*, Volume 5. No. 2, Desember 2017, 305-320.

setengah bagian waris laki-laki. Mengapa ada atas maksimal untuk laki-laki dan ada batas minimal untuk perempuan? Alasannya, sebelum datangnya Islam, waris itu hanya untuk laki-laki saja, perempuan bahkan dianggap seperti benda yang dapat diwariskan. Islam merevolusi pembagian waris ini dengan membatasi hak waris laki-laki menjadi maksimal menerima dua kali lipat bagian waris perempuan. Sementara perempuan yang awalnya tidak memiliki hak waris, diperbaiki nasibnya secara perlahan menjadi menerima hak waris minimal setengah bagian waris laki-laki.²¹

Dengan teori hudud ini, maka pembagian waris bisa beragam sesuai teori di atas: (1) laki-laki menerima dua kali bagian waris perempuan; atau (2) laki-laki dan perempuan mendapat bagian waris yang sama; atau (3) perempuan mendapat dua kali lipat bagian waris laki-laki; atau bahkan (4) perempuan menerima semuanya dan laki-laki tidak mendapat. Keempat cara pembagian waris tersebut masih masuk dalam teori hudud karena untuk laki-laki hanya berlaku batas maksimal, tidak ada batas minimal. Yang melanggar teori batas itu adalah jika perempuan tidak diberikan hak warisnya karena tidak memenuhi batas minimal menerima waris setengah bagian laki-laki.

Sayangnya, pelanggaran terhadap teori batas ini masih terjadi di negara yang budaya patriarkinya masih kuat seperti di India dan Arab. Terkadang seorang kakak laki-laki membujuk adik perempuannya untuk merelakan bagian warisnya dengan alasan “demi menjaga keutuhan keluarga” atau dengan asumsi bahwa adik perempuan nanti akan menikah dan akan

dinafkahi suaminya. Ini menciptakan ketergantungan adik perempuan pada kakaknya, yang tentu saja hidup bergantung di keluarga kakak tanpa hak kepemilikan pribadi dapat merentarkannya pada kekerasan dan ketidakadilan.

Pemahaman kontekstual yang berpihak pada perempuan ini tentu masih sulit diterima oleh kelompok literalis yang lebih memandangi QS 4: 11-12 sebagai ayat yang *muḥkamat* dan bahwa pembagian waris yang lebih besar itu melekatnya pada jenis kelamin, bukan pada apakah seseorang itu menjalankan kewajibannya sebagai pencari nafkah keluarga, idealitas gender pada masa diturunkannya ayat.

4. Penemuan Konsep Gender dalam Al-Qur'an oleh Nasaruddin Umar

Nasaruddin Umar lahir di Ujung-Bone, Sulawesi Selatan pada tahun 1959. Setelah belajar di pesantren, beliau meraih gelar sarjana muda dan sarjananya di IAIN Alauddin Ujung Pandang. Studi pascasarjannya diselesaikan di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1994 dan 1998. Beliau pernah menjadi Wakil Rektor IAIN Jakarta dan Wakil Menteri tahun 2011-2014. Sejak 2016 sampai saat ini, Profesor Nasaruddin Umar merupakan Imam Besar Masjid Istiqlal dan pada tahun 2019 mendirikan Nasaruddin Umar Office yang mengerjakan berbagai program seperti deradikalisasi, konter terorisme, penelitian, pesantren diaspora dan *interfaith dialogue*.²²

Menurut Nasaruddin Umar, al-Qur'an saat berbicara tentang laki-laki dan perempuan secara biologis (kodrat), maka digunakan kata *dhakar* (male/laki-laki) dan *unthā* (female/perempuan), sementara saat berbicara tentang

²¹ Abu Zaid, “The nexus of theory”; Mustafid, “Pembaruan”, 315.

²² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999); Andi Nur Aminah, “Nasaruddin Umar

Luncurkan Nasaruddin Umar Office,“ <https://republika.co.id/berita/plxn3z384/nasaruddin-umar-luncurkan-nasaruddin-umar-office>, 26 Januari 2019, diakses Jum'at 9/10/2020, pkl 09.41 WIB.

gender, maka digunakan kata *rijāl* (*masculine*) dan *nisā'* (*feminine*).²³ Gender itu sendiri adalah perbedaan peran, atribut, sifat, sikap tindak atau perilaku, yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat atau yang dianggap masyarakat pantas untuk laki-laki dan perempuan.²⁴ Kata gender mulai digunakan dalam perjuangan pemenuhan hak-hak perempuan mulai pada awal tahun 1970-an. Istilah ini sangat penting digunakan untuk membedakan mana yang kodrat, yaitu terlahir berjenis kelamin laki-laki dan perempuan, yang tidak dapat diubah; dan mana yang merupakan konstruksi sosial atau bentukan budaya yang dibuat suatu masyarakat di suatu masa dan waktu tertentu, dan oleh karena itu bisa berubah dan diubah jika menimbulkan ketidakadilan antara laki-laki dan perempuan. Sebelum ditemukannya istilah gender, banyak orang yang mengira bahwa menjadi ibu rumah tangga itu adalah kodrat bagi perempuan, dan menjadi pemimpin itu adalah kodrat laki-laki. Setelah ditemukannya istilah gender, dapat diketahui bahwa menjadi ibu rumah tangga atau menjadi pemimpin merupakan peran yang diidealkan berdasar jenis kelamin, bukan kodrat. Dengan ditemukannya istilah gender, maka idealitas tersebut bisa diubah, bukan berdasar jenis kelamin, melainkan berdasar pemenuhan syarat.

Pembedaan istilah kodrat dan gender ini dapat digunakan untuk memahami relasi gender dalam keluarga yang tercantum dalam QS 4: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ
عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ

فَنِيَّتُ حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي
تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي
الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا
عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَثِيرًا

*Laki-laki (suami) itu adalah pemimpin bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (piah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.*²⁵

Sebelum ditemukannya istilah gender dalam al-Qur'an, pada umumnya orang menafsirkan kata *rijāl* dalam QS 4: 34 dengan laki-laki atau suami seperti pada terjemah di atas. Namun menurut Umar, *rijāl* adalah seseorang yang memenuhi kriteria tertentu (*masculine*), bukan yang berkelamin laki-laki (*dhakar*). Dalam QS 4: 34, tentang kepemimpinan dalam keluarga, seseorang yang menjadi pemimpin (*qawwam*) adalah yang memenuhi kriteria yang disebutkan dalam QS 4: 34 yaitu: (1) memiliki kelebihan dibanding pasangannya;

²³ Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*.

²⁴ Sasmita dkk., *Parameter Kesetaraan Gender dalam Pembentukan Peraturan Perundang-undangan*

(Jakarta: Kemenkumham, Kemen PPPA dan Kemendagri RI, cet ke2, 2012), 21.

²⁵ Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, *Al-'Alim*, 85.

dan (2) menafkahkan hartanya untuk keluarganya. Di kebanyakan masyarakat, memang yang memenuhi kedua kriteria ini adalah laki-laki sehingga yang menjadi pemimpin keluarga adalah laki-laki. Namun tidak sedikit pula saat ini perempuan yang memenuhi dua kriteria yang disebutkan dalam QS 4: 34. Yaitu, perempuan yang lebih unggul dibanding pasangannya, misal secara pendidikan dan penghasilan lebih tinggi dibanding tingkat pendidikan dan penghasilan suaminya dan perempuan tersebut menafkahi keluarganya. Perempuan (*unthā*) yang memenuhi kriteria ini bisa disebut *rijāl*. Jadi dengan ditemukannya istilah gender dalam Al-Qur'an oleh Nasaruddin Umar, maka dapat ditafsirkan bahwa *dhakar*, atau seseorang yang terlahir berjenis kelamin laki-laki, tetap hanya bisa disebut *dhakar*, bukan *rijāl*, jika dia tidak mampu memenuhi kedua kriteria yang disebut dalam QS 4: 34. Sementara perempuan (*unthā*), dapat menjadi *rijāl*, jika dapat memenuhi kedua kriteria tersebut. Dengan adanya pembedaan istilah ini, kita lebih dapat menangkap keadilan Tuhan, bahwa terlahir sebagai *dhakar* atau *unthā* adalah kodrat (terberikan dan tidak dapat diubah [*given and unchangeable*]), namun menjadi *rijāl* (*masculine*) adalah harus dicapai (*achieved*). Karena harus dicapai, maka ia bisa diupayakan untuk dicapai baik oleh laki-laki maupun perempuan.

5. Kategorisasi Ayat-ayat Al-Qur'an

Karena kemiripan kategorisasi ayat yang dilakukan oleh Ashgar Ali Engineer, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dan Kiai Husein Muhammad, maka pembahasan metodologi ini digabung menjadi satu. Ashgar Ali Engineer lahir di Salumbar, India, pada 1939, pada konteks konflik sosial di India atas nama agama, sehingga kemudian ia tumbuh menjadi seorang aktivis yang mempromosikan perdamaian

antar umat beragama, pembela hak asasi manusia dan hak-hak perempuan. Pada masa kecilnya, Engineer mendapat pendidikan di bidang Bahasa Arab, Tafsir, Hadis dan Fikih dari ayahnya. Selain belajar agama, Engineer juga belajar di sekolah umum untuk belajar teknik lalu melanjutkan kuliah di Fakultas Teknik di Vikram University, Ujjain, India. Setelah bergelar doctor, Engineer pindah ke Bombay untuk bekerja di Bombay Municipal Corporation selama 20 tahun. Terpanggil oleh rasa tanggung jawabnya, dengan sukarela Engineer mengundurkan diri dan terjun dalam pergerakan reformasi Bohro. Beliau aktif menulis di surat kabar terkemuka di India. Selama hidupnya, Engineer sudah menghasilkan 50 buku dan ratusan artikel. Dengan publikasinya yang berhubungan dengan keharmonisan masyarakat, Engineer dianugerahi gelar D.Litt dari tempat kerjanya di Universitas Calcutta pada Februari 1983. Engineer banyak diundang dalam konferensi-konferensi internasional dan mengajar di berbagai universitas di India, Indonesia, Malaysia, Thailand, Pakistan, Sri Lanka, Yaman, Meksiko, Libanon, Mesir, Jepang, Amerika Serikat dan lain sebagainya dalam topik tentang Islam, hak-hak perempuan dalam Islam, teologi pembebasan dalam Islam, masalah kemasyarakatan di Asia Selatan, negara Islam dan lain sebagainya.

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd lahir di Tanta, Mesir tahun 1943 di keluarga yang taat beragama. Abū Zayd pun telah hafal 30 juz Al-Qur'an di usia 8 tahun. Di sekolah menengah ia belajar teknik, namun menyelesaikan pendidikan tingginya di bidang Bahasa dan sastra Arab dari S1 (1968-1972)-S3 (1982) di Universitas Kairo. Ayahnya meninggal saat Abū Zayd berusia 14 tahun sehingga ia harus bekerja di siang hari dan kuliah di malam hari. Sejak 1982 Abū Zayd menjadi asisten dosen di

Universitas Kairo dan mendapat gelar profesor penuh pada tahun 1995. Sebelumnya, ia pernah mendapat beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies of Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat (1978-1980);²⁶ menjadi dosen tamu di Osaka University, Jepang (1985-1989).²⁷ Pada proses awal pengajuan menjadi profesor pada tahun 1992, Abū Zayd mengalami masa yang sulit karena dituduh murtad oleh kelompok Islam fundamentalis dan dinyatakan bercerai dari istrinya serta menerima ancaman mati, sehingga ia mengajukan permohonan perlindungan dari negeri Belanda. Setelah mendapat gelar profesor penuh pada tahun 1995, yang diputuskan oleh komite yang berbeda dari sebelumnya, pada 23 Juli 1995, Abū Zayd dan istrinya meninggalkan Mesir untuk mengajar di Leiden University, Belanda. Selama kurun waktu tersebut, karena istrinya mengajar di Mesir, maka Abū Zayd terkadang berada di Belanda dan terkadang di Mesir. Beliau wafat pada tahun 2010, beberapa minggu setelah kunjungannya ke Indonesia, karena diserang oleh virus yang aneh. Selama hidupnya, Abū Zayd banyak menghasilkan buku-buku dan mendapat penghargaan, di antaranya adalah “*Ibn Rushd Prize for Freedom of Thought*”, Berlin. Di antara karya-karyanya yaitu *Al-Ittijah al-‘Aqli fī al-Tafsīr: Qadīyat al-Majāz ‘inda al-Mu’tazilah, Falsafat al-Ta’wil: Nadariyyat Ta’wil al-Qur’ān ‘inda Ibn ‘Arabī, Maḥmūl al-Nāṣ: Dirasah fī ‘Ulūm al-Qur’ān,*

*al-Nāṣ al-Sulṭah al-Ḥaqīqah: al-Fikr al-Dīnī baina Iradat al-Ma’rifat wa Iradat al-Haimīnāt, Isykaliyat al-Qirā’ah wa ‘Aliyah al-Ta’wil, Dawair al-Khawf: Qirā’ah fī Khitab al-Mar’ah, al-Tafkīr fī Zamān al-Takfīr: Dīd al-Jahl wa al-Zaif wa al-Khurafat, Naqd al-Khitab al-Dīnī, al-Imām al-Shāfī’ī wa Ta’sīs al-Aidulujjīyah al-Wasaṭīyah.*²⁸

Kiai Husein Muhammad lahir di Cirebon tahun 1953. Setelah menyelesaikan studinya di Pondok Pesantren Lirboyo, Jawa Timur, pada 1973 Husein Muhammad melanjutkan kuliah di Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an (PTIQ) Jakarta sampai tahun 1980, lalu melanjutkan ke Al-Azhar Kairo sampai tahun 1983. Sejak itu, beliau kembali ke Pondok Pesantren Dar al-Tauhid, Arjawinangun, Cirebon, yang dipimpinya. Beliau menjadi salah satu komisioner Komnas Perempuan dua periode 2005-2009 dan 2010-2014 serta dianugerahi sebagai Doktor Honoris Causa di bidang Tafsir Al-Qur’an oleh UIN Walisongo Semarang pada 26 Maret 2019. Husein Muhammad sangat produktif menulis puluhan buku, di antaranya *Fikih Perempuan dan Ijtihad Kiai Husein*.

Ketiga ulama yang biografinya telah diuraikan di atas sama-sama memahami bahwa QS 4: 34 merupakan ayat sosio-teologis, atau ayat deskriptif atau ayat informatif, bukan ayat teologis atau ayat preskriptif atau ayat normatif.²⁹ Istilah yang digunakan ketiganya memang berbeda satu sama lain namun

²⁶ Nur Hasan, “Nasr Hamid Abu Zayd, Pemikir Islam Kontemporer dan Kontroversial Asal Mesir”, <https://islami.co/nasr-hamid-abu-zayd-pemikir-islam-kontemporer-dan-kontroversial-asal-mesir/>, 3 April 2019, diakses Jum’at 9/10/2020, pkl 16.41 WIB.

²⁷ Hamdani, “Nasr Hamid Abu Zayd”, 2.

²⁸ Febriyani, “Nasr Ḥāmid Abū Zayd dan Konsep Teks [Al-Qur’an]”, <http://eprints.walisongo.ac.id/6916/3/BAB%20II.pdf>, 2016, diakses Jum’at 9/10/2020, pkl 18.50 WIB; Lailatu Rohmah, “Hermeneutika Al-Qur’an: Studi Atas Metode

Penafsiran Nasr Ḥāmid Abū Zayd”, *Hikmah*, Vol. XII, No. 2, 2016, 226-8.

²⁹ Asghar Ali Engineer, *The rights of women in Islam* (London: C. Hurst & Co., 1992);

Abu Zaid, Nasr, “The nexus of theory and practice”, dalam Mehran Kamrava (ed.), *The New Voices of Islam. Rethinking Politics and Modernity* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006); Husein Muhammad, *Ijtihad Kyai Husein. Upaya membangun keadilan gender* (Jakarta: Rahima, 2011).

memiliki kesamaan penafsiran. Engineer memahami QS 4: 34 sebagai ayat sosio-teologis, bukan ayat teologis, karena kalimat yang digunakan merupakan kalimat berita dan tidak menggunakan kata yang menunjukkan keharusan.³⁰ Ini artinya, ayat tersebut memberitahukan kondisi sosiologis pada saat diturunkannya ayat. Yaitu bahwa pada saat diturunkannya ayat, laki-laki menjadi pemimpin keluarga karena mereka memiliki kelebihan dibanding pasangannya dan karena mereka menafkahi keluarganya. Demikian halnya, Abū Zayd memandang ayat ini sebagai ayat deskriptif, yang mendeskripsikan relasi gender pada saat turunnya ayat, bukan preskriptif atau memerintahkan bahwa relasi gender itu harus seperti deskripsi ayat. Hal ini sama dengan dan Husein Muhammad yang memahami QS 4: 34 sebagai ayat informatif, yang menginformasikan relasi gender saat turunnya ayat, bukan ayat yang normatif yang mematok relasi gender kapan pun di mana pun harus demikian.

Kondisi sosiologis pada saat diturunkannya ayat adalah laki-laki pada umumnya menjadi pencari nafkah karena mencari nafkah saat itu pada umumnya dilakukan dengan menggunakan kekuatan fisik mengingat belum adanya teknologi. Pembagian kerja dalam rumah tangga yang di dalamnya suami adalah pencari nafkah dan istri sebagai ibu rumah tangga memang diidealkan banyak pihak mengingat fungsi reproduksi tubuh perempuan yang berbeda dari laki-laki. Tidak adil bagi perempuan, terutama yang sedang menjalani masa reproduksi seperti hamil dan menyusui, untuk juga dibebani mencari nafkah. Namun perempuan tidak selamanya menanggung beban reproduksi. Saat usia bertambah, ada masanya perempuan sudah tidak lagi dapat bereproduksi. Selain itu, pada saat sekarang

ini, mencari nafkah tidak selalu melibatkan kekuatan fisik, karena adanya kemajuan di bidang teknologi. Dengan bantuan teknologi, baik laki-laki maupun perempuan dapat mencari nafkah untuk keluarga.

Implikasi pemahaman Engineer, Abū Zayd dan Husein Muhammad terhadap relasi gender dalam keluarga saat ini adalah bahwa bisa saja relasi gender saat ini sama dengan yang dideskripsikan oleh ayat atau bisa saja berbeda. Saat ini ada yang relasi gendernya: (1) suami memiliki pendidikan dan penghasilan yang lebih tinggi dari istrinya sehingga suamilah yang menjadi pemimpin keluarga; (2) ada juga suami dan istri yang sama-sama mencari nafkah sehingga relasi mereka cenderung setara; (3) istri yang berpendidikan dan berpenghasilan lebih tinggi sehingga ia yang lebih mampu memimpin keluarga.

Bentuk relasi apa pun yang ada sekarang ini, yang terpenting adalah memelihara keadilan dalam pembagian tugas di rumah tangga. Adil jika suami berkontribusi terhadap rumah tangga dengan mencari nafkah, lalu istri berkontribusi terhadap rumah tangga dengan mengurus rumah tangga, mengasuh dan mendidik anak serta melayani suami. Saat istri sama-sama berkontribusi terhadap nafkah keluarga, suami juga idealnya berkontribusi terhadap pengurusan rumah tangga dan pengurusan anak serta saling melayani satu sama lain dengan pasangan. Demikian halnya saat istri menjadi pencari nafkah utama dalam rumah tangga, idealnya suami mau berkontribusi terhadap rumah tangga dengan mengurus rumah tangga, mengasuh dan mendidik anak serta melayani keperluan istri. Relasi gender yang kedua dan terakhir ini mungkin agak sulit diterima masyarakat patriarki yang cenderung memosisikan laki-laki dewasa lebih tinggi dari

³⁰ Engineer, *The rights of women*, 46.

perempuan.³¹ Namun karena mencari nafkah bukan merupakan kodrat laki-laki, melainkan gender, maka peran ini bisa dipertukarkan, atau bisa dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan. Yang terpenting adalah masing-masing pihak berkontribusi terhadap keberlangsungan keluarga sesuai dengan kemampuan masing-masing, bukan berdasar jenis kelamin. Penafsiran ini juga sejalan dengan penafsiran Nasaruddin Umar di atas, bahwa kepemimpinan keluarga tidak mutlak berada di tangan laki-laki, melainkan di tangan seseorang yang memenuhi kedua syarat yang ditetapkan dalam QS 4: 34 yaitu: (1) memiliki kelebihan dibanding pasangannya (dalam pendidikan dan penghasilan) dan (2) menafkahkan hartanya untuk keluarganya.

Pendekatan Kontekstual Mendukung Keadilan Gender

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa pendekatan kontekstual lebih bisa memberikan keadilan bagi perempuan dalam isu poligami, waris dan kepemimpinan keluarga. Hasil penafsiran ini dapat menjadi pengimbang atau kritik terhadap penafsiran patriarki yang ada yang cenderung kurang berpihak pada perempuan. Dalam isu poligami, dengan menggunakan pendekatan *double movement* Fazlūr Raḥmān, menghasilkan pemahaman bahwa poligami itu dilarang. Tafsir ini sejalan dengan tafsir Muhammad Abduh, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dan Hasbi Ash-Shiddieqy. Walau ketiganya laki-laki, namun ketiganya cenderung menangkap bahwa maksud utama ayat adalah sebagai perintah bermonogami dan melarang poligami. Abduh secara tegas menyatakan bahwa poligami itu haram karena khawatir tidak adanya keadilan. Pendapat ini tidak terlepas

dari pengalaman hidup Abduh di Mesir yang saat itu praktik poligami begitu marak dengan menggunakan legitimasi agama Islam, menyebabkan banyak perempuan dan anak-anak terlantar akibat praktik poligami. ‘Abdūh sendiri merupakan anak dari istri pertama yang ayahnya berpoligami sehingga Abduh melihat betul penderitaan ibunya saat dipoligami.

Ilmu pengetahuan, termasuk tafsir, tidaklah bebas nilai, melainkan bersifat subjektif, dipengaruhi oleh latar belakang dan kepentingan mufasir yang menulisnya. Karena kuatnya pengaruh budaya patriarki, sehingga banyak tafsir yang ada, yang menggunakan pendekatan literal, menghasilkan legitimasi merendahkan perempuan. Misalnya, tentang pembagian waris yang cenderung dianggap saklek bahwa perempuan itu mendapat bagian setengah dari laki-laki. Padahal tidak semua ayat tentang waris menyatakan demikian. Misalnya, QS 4: 11 menyatakan bahwa perempuan dalam posisi ibu mendapat bagian waris sama dengan ayah, yaitu 1/6 jika ada anak, dan jika tidak ada anak maka bagian waris ibu sepertiga dan bagian waris ayah adalah sisa. Antara sepertiga dan sisa, bisa saja lebih banyak bagian ibu tergantung dengan siapa mereka mewarisi harta warisan. Pemahaman Mas`udi yang mengategorikan ayat-ayat tentang waris sebagai ayat instrumental untuk mencapai nilai fundamental keadilan, lebih membuka ruang keadilan bagi para perempuan, terutama yang berperan sebagai pencari nafkah keluarga. Dengan pendekatan ini, dapat dipahami bahwa besarnya hak waris itu tidak melekat pada jenis kelamin, melainkan pada gender atau pelaksanaan kewajiban si penerima hak: pencari nafkah, baik dia berjenis kelamin laki-laki maupun perempuan berhak atas pembagian waris yang

³¹ Nina Nurmila, “Pengaruh Budaya Patriarki terhadap Pemahaman Agama dan Pembentukan

Budaya,” *Karsa, Jurnal Sosial&Budaya Keislaman*, Vol. 23, No. 1, 2015.

lebih besar. Teori batasnya Shahrūr juga lebih memberdayakan dan menunjukkan keberpihakan Islam pada perempuan, sebuah revolusi yang dibawa Islam untuk mendobrak hegemoni patriarki, yang sebelumnya waris hanyalah untuk laki-laki dewasa saja. Pemahaman ini sejalan dengan pemahaman Asma Barlas yang memandang bahwa Islam merupakan agama yang anti-patriarki.³²

Sebelum lahirnya pendekatan kontekstual terhadap al-Qur'an, pada umumnya umat Muslim memahami bahwa yang boleh menjadi pemimpin dalam keluarga itu hanyalah laki-laki. Namun dengan pendekatan kontekstual kontemporer dan ditemukannya konsep gender, kita dapat memahami bahwa yang menjadi pemimpin dalam keluarga itu bisa perempuan ataupun laki-laki yang memenuhi syarat yang ditetapkan dalam QS 4: 34, yaitu: (1) memiliki kelebihan dibanding pasangannya, yang pada masa sekarang indikatornya adalah memiliki tingkat pendidikan dan penghasilan yang lebih tinggi dibanding pasangannya; dan (2) menafkahkan hartanya untuk keluarganya. Saat ini semakin banyak perempuan yang dapat memenuhi kedua kriteria tersebut, mengingat kemajuan teknologi dan tingginya tingkat pendidikan perempuan yang memungkinkan mereka bekerja di berbagai sektor. Saat perempuan memenuhi kedua kriteria tersebut, idealnya laki-laki yang tidak mampu memberi nafkah dapat menyesuaikan diri dengan secara fleksibel berkontribusi menyelesaikan pekerjaan rumah tangga. Menyelesaikan pekerjaan rumah tangga itu bukanlah kodrat perempuan, melainkan pekerjaan yang dapat dilakukan baik oleh laki-laki maupun perempuan. Demikian halnya dengan memimpin: memimpin itu bukan kodrat laki-laki, melainkan merupakan

peran yang dapat dilakukan baik oleh laki-laki maupun perempuan yang memenuhi kriteria yang disebutkan dalam QS 4: 34.

Sayangnya, tidak semua umat Muslim setuju dengan pendekatan kontekstual. Kelompok fundamentalis yang memilih pendekatan literal cenderung menyalahkan pendekatan kontekstual dengan tuduhan mengubah ayat Al-Qur'an, bahkan sampai menuduh kafir, misalnya kepada Abū Zayd. Untuk menghindari ancaman dari kelompok fundamentalis, yang menyatakan Abū Zayd kafir sehingga dinyatakan bercerai dari istrinya, beliau memohon perlindungan ke negeri Belanda dan mengajar di Leiden University di Belanda. Pengalaman buruk ini pun dialami oleh Asghar Ali Engineer dan Fazlūr Raḥmān, sehingga Rahman mengundurkan diri dari jabatannya sebagai Direktur Institut Penelitian Islam dan melanjutkan kariernya dengan mengajar di University of Chicago sampai akhir hayatnya. Terlepas dari tantangan yang menghadang, telah lahir dan akan banyak lagi terlahir metodologi studi Islam yang lebih memberikan keadilan bagi perempuan, seperti pendekatan *qirā'ah mubādalāh* yang dikembangkan oleh Faqihuddin Abdul Kodir.³³ Namun karena keterbatasan waktu dan tempat, maka pendekatan ini dapat menjadi pokok bahasan tersendiri pada publikasi berikutnya.

Simpulan

Semua Muslim pasti percaya bahwa Allah, penurun wahyu al-Qur'an, adalah Mahaadil, sehingga mustahil ayat-ayat al-Qur'an diturunkan untuk mendukung ketidakadilan antara laki-laki dan perempuan. Jika ada yang menggunakan ayat-ayat al-Qur'an untuk mendukung ketidakadilan, maka yang perlu direvisi tentu bukan ayat-ayat al-Qur'annya,

³² Asma Barlas, *"Believing women" in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Quran* (Austin, TX: University of Texas Press, 2002).

³³ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubaadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: Ircisod, 2019).

melainkan cara atau pendekatan pemahamannya. Pendekatan kontekstual, seperti yang sudah dielaborasi di atas, lebih dapat menghasilkan penafsiran yang adil bagi semuanya, karena agama Islam bukan hanya ditujukan untuk kebahagiaan laki-laki semata, melainkan *rahmatan lil'ālamīn*.

Daftar Pustaka

- Abdul Kodir, Faqihuddin. *Qira'ah Mubaadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Ircisod, 2019.
- Abū Zayd, Nasr, "The nexus of theory and practice", dalam Mehran Kamrava (ed.), *The New Voices of Islam. Rethinking Politics and Modernity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006.
- Aminah, Andi Nur, "Nasaruddin Umar Luncurkan Nasaruddin Umar Office," <https://republika.co.id/berita/plxn3z384/nasaruddin-umar-luncurkan-nasaruddin-umar-office>, 26 Januari 2019.
- Amir, Abdul Muiz dan Hamzah, Ghufron, "Dinamika dan Terapan Metodologi Tafsir Kontekstual", *Al Izzah: Jurnal Hasil-hasil Penelitian*, Vol. 14 No. 1, Mei 2019.
- Andi, Azhari, Hakim, Luqman dan Hibatullah, Mutawakkil, "Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Muḥammad Shaḥrūr terhadap Sunnah)", *Jurnal Living Hadis*, Vol. 1. No. 1, Mei 2016.
- Barlas, Asma, "*Believing women*" in Islam: *unreading patriarchal interpretations of the Quran*, Austin, TX: University of Texas Press, 2002.
- Doi, 'Abdur Rahman I, *Woman in Shari'ah*, London: Ta-Ha Publisher, 1989.
- Engineer, Asghar Ali, *The rights of women in Islam*, London: C. Hurst & Co., 1992.
- Fathoni, Rifai Shodiq, "Biografi Fazlūr Raḥmān (1919-1988 M.)", <https://wawasansejarah.com/biografi-fazlur-rahman/>, 2 November 2017.
- Febriyani, "Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Konsep Teks [Al-Qur'an]", <http://eprints.walisongo.ac.id/6916/3/AB%20II.pdf>, 2016.
- Hamdani, Fikri "Nasr Hamid Abu Zayd dan Teori Interpretasinya," *Aqidah-ta: Jurnal Ilmu Aqidah* Vol. 1 No. 1, 2015.
- Hasan, Nur, "Nasr Hamid Abu Zayd, Pemikir Islam Kontemporer dan Kontroversial Asal Mesir", <https://islami.co/nasr-hamid-abu-zayd-pemikir-islam-kontemporer-dan-kontroversial-asal-mesir/>, 3 April 2019, diakses Jum'at 9/10/2020.
- Hasbiyallah, Muhammad "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-nilai Al-Qur'an", *Al-Dzikra. Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 12 No. 1, Juni 2018.
- Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tM adhNo=0&tTafsirNo=7&tSoraNo=4&t AyahNo=34&tDisplay=yes&Page=3&S ize=1&LanguageId=1> (tt), diakses Sabtu 6/2/2021.
- Irawan, Rudy, "Metode Kontekstual Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Fazlūr Raḥmān", *Al-Dzikra. Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 13 No. 2, 2019.
- Khan, Maulana Wahiduddin, *Woman between Islam and Western Society*, New Delhi: The Islamic Centre, 1995.
- Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Kaca*, Jurusan Ushuluddin STAI Al Fithrah, Vol. 9, No. 1 Februari 2019.

- Mas'udi, Masdar Farid, *Islam dan hak-hak reproduksi Perempuan. Dialog Fikih Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 1997.
- Mawdudi, Sayyid Abul A'la, *Towards Understanding the Qur'an Vol. II Surah 4-6* (English version of Tafhim al-Qur'an, trans. and ed. Zafar Ishaq Ansari, United Kingdom: The Islamic Foundation, 1989).
- Husein Muhammad, *Ijtihad Kyai Husein. Upaya membangun keadilan gender*, Jakarta: Rahima, 2011.
- Mustafid, Fuad, "Pembaruan Pemikiran Hukum Islam: Studi tentang Teori Hudud Muhammad Shahrūr", *Al-Mazahib*, Volume 5. No. 2, Desember 2017.
- Nurmila, Nina, "Pengaruh Budaya Patriarki terhadap Pemahaman Agama dan Pembentukan Budaya," *Karsa, Jurnal Sosial & Budaya Keislaman*, Vol. 23, No. 1, 2015.
- Pondok Pesantren Mahasiswa Nahdlatul Ulama, "Biografi Masdar Farid, Penulis Buku Teologi Populis," <https://www.ppmnu.info/2018/10/biografi-kyai-masdar-farid-penulis-buku.html>, 2018, diakses Jum'at 9/10/2020.
- Rahman, Fazlur, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2009), second edition with forward by Ebrahim Moosa.
- Rida, Muhammad Rashid, *Tafsīr al-Qurān al-ḥakīm: Al-shahīr bi-tafsīr al-Manār, Vol. 4* (ed.), Beirut: Darul Ma'rifah, 1973.
- Rohmah, Lailatu, "Hermeneutika Al-Qur'an: Studi Atas Metode Penafsiran Naṣr Ḥāmid Abū Zayd", *Hikmah*, Vol. XII, No. 2, 2016.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2006.
- Sasmita dkk., *Parameter Kesetaraan Gender dalam Pembentukan Peraturan Perundang-undangan*, Jakarta: Kemenkumham, Kemen PPPA dan Kemendagri RI, 2012.
- ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nuur*, Vol. 1, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1956, rev. ed. 2000.
- Sarantakos, Sotirios. *Social Research*, Melbourne: Macmillan Education Australia, 1993, reprinted 1994, 1995.
- Tabari, Muhammad Ibn Jarir, *Jami al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an*, Egypt: Al-Maymaniyah, 1903.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, *Al-'Alim Al-Qur'an dan Terjemahnya. Edisi Ilmu Pengetahuan*, Bandung: Mizan, 2011.